

A política alén da fala: a comunicación e o non-idéntico

Martin Morris

A utopía da cognición sería estar aberto ó non-conceptual con conceptos, sen facer deles o seu igual.

T. W. Adorno, *Dialéctica negativa*

Segundo a coñecida crítica de Habermas a Adorno, o potencial comunicativo contido no xesto silencioso da arte nunca pode ser clarificado dabondo para servir ós propósitos dunha teoría crítica que mantén un vínculo claro entre o cognitivo (*Erkenntnis*) e a acción. A boa socialidade que fora reprimida, danada e distorsionada pola razón instrumental e maila reificación capitalista só pode recuperarse indirectamente, pois nomeala ou identificala sería reificala inmediatamente. Mentres que Adorno sempre mantivo que unha experiencia propia do non-idéntico era aínda posible e abofé que esencial para toda teoría crítica idónea, fíxoo oblicuamente, executando a contradición de identidade e non-identidade na mesma forma da súa presentación filosófica. Considerou esta “filosofía do límite”<sup>1</sup> necesaria por mor de ser fiel ó concepto e para preservar a posibilidade da reconciliación. En conformidade con isto, esixiu a “xustiza da cognición”<sup>2</sup> consciente ou capaz de lembra-la natureza non-idéntica en suxeitos e obxectos<sup>3</sup>. Sexa como for, Habermas pensa que a conciencia da natureza “evocada máxicamente” no suxeito que abre a posibilidade de reconciliación non pode, ó cabo, ser moi útil para a teoría crítica con aspiracións práctico-políticas porque tal chamamento arríscase a esborra-los contornos da razón.<sup>4</sup> Esborra os contornos da razón precisamente porque hai un misterio eterno da natureza que se “viste de negro”<sup>5</sup> na estética e que, entón, require un tipo de comprensión diferente do que se acadá por medio da razón conceptual. A razón filosófica a xeito de investigación conceptual acadá o seu límite e debe, dalgún xeito, transformarse se ten que facer xustiza ós seus obxectos. Para Habermas, a transformación que ofrece a dialéctica negativa de Adorno equivale a un “exercicio” ou “adestramento”<sup>6</sup> continuo e non sistemático, un inevitable dar voltas equivalente a unha rúa cega.

Habermas procurou prover un fundamento normativo anovado para a teoría crítica por medio do xiro da teoría da acción comunicativa. Revela unha racionalidade comunicativa que é inmanente á acción de falar e que non se pode assimilar á razón instrumental ou estratéxica e argúe que a protección e incremento desa racionalidade comunicativa e mailos seus recursos provén a mellor aproximación á reforma democrática no noso contexto “post-metafísico”.<sup>7</sup> A liberdade de comunicación fornece, para este autor, a adquisición normativa da crítica da reificación e racionalización nas sociedades modernas que a teoría crítica declara ter por un dos seus obxectivos fundamentais. Gustaríame ofrecer unha relación breve da posición normativa de Habermas, centrándome na racionalidade comunicativa, por mor de contrastala coa crítica da comunicación de Adorno. Manteño que a teoría de Habermas sempre ha quedar curta á hora de cumprir-lo seu obxectivo de anova-la visión da democracia radical sen o tipo de recursos que fomenta a teoría estético-crítica de Adorno. Unha lectura estrita das teorías de Adorno e Habermas ha suxerir incompatibilidades de paradigma (amais, tal distinción paradigmática é precisamente o que Habermas explica nas súas principais exposicións críticas da obra de Adorno (TCA1 366-99; PDM 106-30). Asumindo unha perspectiva crítica a respecto desa distinción paradigmática, expuxen noutra obra que Habermas non supera a teoría crítica da primeira xeración de Francoforte, segundo di facer, senón que colle un camiño completamente diferente que sacrifica moito do que é valioso na obra de Adorno.<sup>8</sup> Á vez que manteño esta afirmación, quero suxerir que certas inadecuacións na posición de Habermas poden, porén, abordarse de xeito útil apoiándose na teoría estética de Adorno en troques de nos xestos cara a cultural política liberal máis ben impotentes que Habermas fixo na súa obra recente.

<sup>1</sup> D. Cornell, *The Philosophy of the Limit* (New York: Routledge, 1992).

<sup>2</sup> M. Morris, *Rethinking the Communicative Turn* (Albany: State University of New York Press, 2001), 60-4.

<sup>3</sup> M. Horkheimer e T. W. Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, trans E. Jephcott (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2002), 32.

<sup>4</sup> J. Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, trans. F. G. Lawrence (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1987) 117-8 (PDM)

<sup>5</sup> T. W. Adorno, *Aesthetic Theory*, trans. R. Hullot-Kentor (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997), 135 (AT).

<sup>6</sup> J. Habermas, *The Theory of Communicative Action*, vol. 1, trans T. McCarthy (Boston: Beacon press, 1984), 385 (TCA 1).

<sup>7</sup> J. Habermas, *Postmetaphysical Thinking*, trans. W. M. Hohengarten (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1992).

<sup>8</sup> Morris, *Rethinking the Communicative Turn*.

O aspecto máis poderoso da teoría da comunicación de Habermas xunta pragmática lingüística, fenomenoloxía e teoría de sistemas por mor de revela-los logros únicos socialmente vinculantes da fala humana racional. Habermas, en calidade de crítico da razón instrumental ou funcionalista, reconece os límites das aproximacións formalistas ou analíticas á racionalidade. A racionalidade que Habermas está interesado en defender por causa do seu potencial normativo (a racionalidade comunicativa) preséntaa dicindo que é dunha orde diferente á instrumenal, estratéxica, funcional, ou á lóxica formal. A racionalidade comunicativa apóiase nunha lóxica pragmática inmanente á acción de fala que implica relacións intersubxectivas ou relacións suxeito-objeto e debe, logo, distinguirse do instrumento “monolóxico”, da estratexia ou do poder que caracteriza a relación suxeito-objeto. A relación intersubxectiva que se produce no acto de fala indica un tipo específico de cooperación entre suxeitos que está ausente noutras relacións sociais (nomeadamente, unha cooperación fundada no logro de acordos libres e non coartados sobre a validez do que se di. En contraste, a relación instrumental describe todas estas accións dirixidas á natureza, ás cousas e á xente tratada a xeito de obxectos ou cousas que procuran o control técnico. De xeito similar, a acción estratéxica indica a manipulación que un suxeito fai de obxectos, persoas, circunstancias ou condicións coa fin de acadar un obxectivo específico que reporte vantaxes para o suxeito. En ningún dos dous casos se require nas respostas daqueles sobre os que se actúa orientación ningunha cara a validez do que di ou fai o suxeito que actúa. A natureza fica sen palabras na súa resposta á acción humana (aínda que de xeito ningún é muda, segundo testemuñan os xestos bucais e corporais dos animais en resposta ó trato humano); a xente tratada a xeito de obxectos ou suxeita á manipulación estratéxica non está motivada por unha orientación cara a validez, senón por causas empíricas tales coma a ameaza, a recompensa, o afecto ou sinxelamente a coerción plena. Habermas cre que reconece-la validez do enunciado dun falante require o consentimento libre e non someso a coerción de quen escoita por mor de que o enunciado teña significado no senso comunicativo.

Segundo Habermas, esta distinción entre a racionalidade comunicativa e a racionalidade estratéxico-instrumental reflicte dous modelos xerais de integración da acción na sociedade que se dan a través dos medios correspondentes. A interacción comunicativa dáse nunha linguaxe gramatical e plenamente diferenciada (a linguaxe natural humana) na que as pretensións de validez poden ofrecerse e aceptarse por parte dos falantes e oíntes. Segundo Habermas, a pretensión de validez implica unha orientación cara a verdade, cara a procura da verdade. É internamente contraditorio facer unha reclamación de validez sen reclamar tamén verdade para o enunciado no contexto apropiado. O sentido da reclamación de validez require unha orientación cara a verdade. Porén, acadar validez require recoñecemento (a reclamación dun debe ser aceptada por outro e, entón, a interacción comunicativa implica sempre unha relación intersubxectiva.) A racionalidade comunicativa indica o intercambio de razoamentos entre falantes e oíntes por medio do cal se establece a validez e isto necesita dun medio lingüístico diferenciado.

Por outra banda, a acción estratéxica e instrumental tamén pode darse por mediación da linguaxe. Porén, sen o requisito dunha orientación cara a validez, o significado da comunicación véese gobernado por factores reificados ou empíricos. Poño por caso, o uso do diñeiro a xeito de medio de comunicación permite a coordinación de actividades de grandes números de xente que se orientan cara ó éxito estratéxico (a xeito de inversores, xestores, etc.) e cara a adquisición de ingresos para as necesidades da vida material cotiá (que levan en calidade de traballadores). O subsistema social chamado economía facilítase por medio da comunicación mediada polo diñeiro que dispensa á xente de ter que xulga-la validez da súa acción fundándose na racionalidade comunicativa. En troques diso, xulgan segundo o cálculo. Outro exemplo salientable é a esfera da administración política, que está mediada polo poder. Amais, a mediación do poder non require orientación ningunha cara a validez para ter éxito, porque a lei está garantida pola forza coercitiva. A xente oriéntase cara ós dictados do poder tamén por razóns empíricas, cousa que permite que as estratexias e instrumentos do estado administrativo coordinen a acción social sen contido comunicativo ningún. O diñeiro e mailo poder son mediacións da acción social que están “deslingüistificadas” no senso de que as súas racionalidades teñen forza empírica e non implican o razoamento especial (a orientación cara á validez) que está asociada á interacción lingüísticamente mediada.

Abofé que os medios do diñeiro e mailo poder necesitan seren lexitimados polo logro da racionalidade comunicativa, poilo acordo de fondo verbo da validez do diñeiro e da lei son requisitos por mor de librar estes medios da súa incrustación nos contextos éticos, ou no contexto da súa aparición histórica a xeito de sistemas autónomos na grande cadea do ser. Seguindo a Niklas Luhmann, esta aparición describe a substitución das sociedades tradicionais estatificadas dominadas polo mundo relixioso-metafísico por unha sociedade moderna de subsistemas diferenciados coordinado por diferentes medios.<sup>9</sup> O desexo de

<sup>9</sup> N. Luhmann, *Social Systems*, trans. J. Bednarz, Jr, with Dirk Baecker (Stanford, Calif.: Stanford Univ. Press, 1995).

Habermas (en claro contraste co de Luhmann, cómpre dicilo) é recoñecer unha distinción cualitativa entre a acción social coordinada por medios deslingüísticos coma é o caso do diñeiro e mailo poder e, por outra banda, a acción coordinada pola interacción lingüística orientada cara o acordo sobre a validez, privilexiando esta última sobre as anteriores.

A acción comunicativa é, logo, sempre intersubxectiva. Significa isto non só que tal liberdade e autonomía só se poida concibir en contextos sociais, senón que a esfera principal de interacción social é aquela na que os individuos intercambian reclamacións de validez por que é primordialmente (non só) por medio da reprodución da validez como se fai significativa a acción cooperativa de maneira non-instrumental e non-reificadora. A análise social debe evitar tanto o reduccionismo empirista no que se entende que o significado se xera polo acontecemento da comunicación gobernado polo seu medio e estrutura específica, ou a xeito de “efecto” do poder que se pon en circulación polos discursos e prácticas do social. Ningunha das dúas aproximacións permite captar a motivación especial dun entendemento mutuo non coartado e dun acordo activado por medio do dominio cognitivo nos actos de fala. Habermas céntrase na interacción comunicativa por mor de demostrar que é prioritaria (aínda que de xeito ningún o seu predomínio) na actividade social humana e para tirar desta esfera unha perspectiva normativa sobre a sociedade a xeito de todo. Permítasenos examina-la noción de racionalidade comunicativa máis detalladamnte por mor de describir esta reclamación relativa á forza socialmente vinculante da propia fala.

Habermas argúe que cada enunciado contén reclamacións de validez por medio dos cales o falante asume simultánemanete distintas relacións cara ó mundo e cara ós oíntes actuais ou potenciais. Facemos reclamacións a respecto do mundo externo, obxectivo, da natureza que collen a forma de reclamacións de verdade, sobre o mundo social das relacións intersubxectivas a xeito de reclamacións de corrección normativa e, por último, sobre o mundo interior, subxectivo, das nosas experiencias, estados e intencións a xeito de reclamacións de sinceridade ou veracidade (TCA1 100). Cada relación e a correspondente reclamación pode vira-lo tema primario dun enunciado, mentres-los outros permanecen no fondo, ou poden aparecer unidos. Para Habermas, o punto de reclamación de validez ofrecido en cada enunciado é que debe ser aceptado, rexeitado ou deixado sen resolver por parte do oínte. Son estas as tres opcións lóxicas presentadas polas reclamacións de validez (un debe responder cun si ou cun non, ou deixa-la reclamación pendente.) A acción comunicativa acontece tanto se o oínte acepta a reclamación de validez ofrecida como se non o fai: pois mesmo se é rexeitada ou queda sen resolver, a presuposición é que o oínte entendeu a reclamación por mor de rexeitala ou diferila. O falante impúxolle ó oínte unha procura cooperativa da verdade por medio do intercambio lingüístico racional que intenta acadar-lo acordo. A acción comunicativa leva a efecto, logo, unha orientación cara ó “mutuo entendemento e acordo” (*Verständigung*).

Isto demostra que hai unha responsabilidade importante integrada na acción comunicativa que é interna á idea de autonomía. Facer unha reclamación de validez é acepta-la responsabilidade de fornecer, se cómpre, “razóns convincentes que poidan facer fronte á crítica do oínte sobre a reclamación de validez” (Habermas, TCA1 302). É esta a “garantía” (*Gewähr*) que fornece o falante a xeito de condición de reclamación de validez. O efecto desta garantía é vincular falantes e oíntes racionalmente. Apoiándose na noción da comunicación de G.H. Mead de “asumi-lo papel do outro”, tal acontecemento comunicativo só é posible cando un falante é capaz de asumir-la perspectiva do oínte que lle atende a xeito de individuo que fixo a reclamación. Está, logo, sempre preparado para argumentar esta reclamación.

Deste xeito, falantes e oíntes constitúen unha “comunidade de linguaxe” (están unidos non só polas tradicións compartidas, polos compromisos, coñecementos, formas de vida e cousas parecidas, senón tamén por esta característica práctica do uso lingüístico que os implica constantemente en accións orientadas cara o acordo e entendemento mutuo.) Tódalas, tradicións, compromisos, coñecementos e formas de vida reproducense nas sociedades modernas primordialmente por medio do funcionamento en curso dos actos comunicativos. O contido dos enunciados comunicativos é sempre, logo, histórico, mais a estrutura da acción da fala e das súas presuposicións transcende este contido. O que é filosoficamente crucial neste punto para a teoría de Habermas é o recoñecemento de que esta autonomía individual (que está sempre vinculada a unha actividade intersubxectiva) ten que se-lo fundamento das solidaridades sociais duradeiras post-tradicionais, porque a liberdade comunicativa xera a forza racional vinculante que é a condición de posibilidade de tal solidariedade post-tradicional. A autonomía dos suxeitos comunicativos está, logo, internamente relacionada coa súa solidariedade a xeito de suxeitos que se comunican nunha comunidade de linguaxe. É precisamente este poder vinculante da acción da fala o que Habermas pensa que ten que recoñecer a comunidade de linguaxe a xeito de fundamento para a lexítima aplicación da lei vinculante e para a aceptación da autoridade lexítima.

Esta “forza” racional da acción de fala informa o que Habermas chama a forza natural do mellor argumento. Agora queda claro que esta forza racional de coordinación social distínguese fundamentalmente da forza da “facticidade” (*Faktizität*) da vida partindo da base da promulgación de

liberdade e igualdade entendida agora nos termos intersubxectivos da reciprocidade e dos momentos de comunicación á procura da verdade. En troques da motivación do interese propio e da auto-preservación, hai motivación para a acadar entendemento mutuo e un acordo que é interno ó logro do significado cognitivo na fala.

## II

Habermas esixe que se acade racionalmente a comprensión e o acordo en termos moi fortes: o actor moderno ilustrado debe agora orientarse cara a reclamacións de validez e debe ter disposición para atender á “forza do mellor argumento” so pena de irrelevancia social ou disfunción. Negar esta forza vinculante, agora que se descubriu no nivel da lóxica pragmática da fala, atrapa ó falante no que Habermas chama unha “contradición performativa” (PDM). Son ben coñecidas as patoloxías sociais e psicolóxicas asociadas á negación ou ignorancia da conexión con outros (a megalomanía e maila paranoia son só algunhas das máis extremas). Os vínculos sociais rotos que hai por tras de tales patoloxías están a diferentes niveis e en diferentes dominios, que requiren terapia lingüística e doutros tipos se teñen que ser superadas. Habermas afirma que se as conexións constitutivas cos outros que establece a acción comunicativa non se observan con atención similar o resultado ha se-la enfermidade mental ou as patoloxías sociais asociadas coa desconexión.<sup>10</sup>

A forza da reclamación de validez, se ben significa unha forza progresiva, sen especificidade de clase (unha forza “non forzada”) é, con todo, unha forza. Pode un preguntarse qué tipo de forza pode asegura-la forma racional atopada na validez, unha forza interna á propia validez. A forza do mellor argumento está dalgún xeito presente nas propiedades que lle permiten á súa condición óptima ser recoñecida en primeiro lugar, pois non pode ser externa a este acontecemento. A cuestión crucial é como este respecto pola mellor razón nunha discusión pode separarse do significado da propia discusión. Como é que se nos convence (*überzeugt*) por causa do argumento e non por ningunha outra cousa? Se a forza racional deriva o seu significado do poder vinculante da procura da verdade pola formulación e aceptación de reclamacións de validez, non se manifesta, logo, independentemente e quero suxerir que, en troques, é produto das presuposicións sociais-teóricas de Habermas sobre o vínculo social.

Hai unha circularidade implícita na análise de Habermas: o discurso racional que impica reclamacións de validez é vinculante dun xeito socialmente integrador porque a integración social comunicativa acádase por medio da aceptación racional das reclamacións de validez. É “sempre xa” socialmente vinculante porque formular e aceptar reclamacións de validez é cognitivamente vinculante para os actores sociais no senso pragmático de que capacita a súa coordinación social autónoma. Amais, para Habermas, este logro cognitivamente vinculante debería converterse, idealmente, no fundamento da vinculación social por riba doutras formas non-cognitivas de vinculación social. Porén, manteño que as presuposicións socio-teóricas de Habermas dependen moito máis estreitamente da estrutura e forma da sociedade capitalista moderna serodía ca do principio dunha sociedade libre e aberta en si. Isto é así malia o feito de que Habermas enfatiza a falibilidade das reclamacións de validez todas, cousa que implica que todo coñecemento está, en principio, aberto á crítica. Gustaríame ofrecer unha lectura sintomática da teoría de Habermas para amosar que implica concesións excesivas ós requerimentos da sociedade capitalista.

O capitalismo fúndase no intercambio de significados idénticos e estables e nas restricións de actuación comunicativa, que funcionan todas so o principio do exceso. Unha condición do mantemento da existencia do sistema de intercambio capitalista é que ten que producir sempre exceso. Amais, todo o que desafíe directamente a circulación de significados intercambiabiles, da acumulación de capital, ou dos roles performativos requeridos polo intercambio capitalista é asimilado a este intercambio por medio da extensión do sistema ou, de ser imposible a asimilación, suprimido. A continua expansión e intensificación dos procesos de reificación segue a ser un fenómeno alarmante asociado coa globalización (non quero dar a entender que o funcionamento dos procesos de reificación esgote o significado da globalización). Habermas entende o funcionamento do capitalismo e mailo poder estatal (ou administrativo) en termos dos sistemas de medios autónomos e deslingüistificados do diñeiro e mailo poder. Estes sistemas son capaces de funcionar en condicións relativamente estables, “libres de normas”. Porén, a natureza cíclica e guiada polas crises do desenvolvemento económico capitalista xera disfunción nas esferas coordinadas pola circulación do diñeiro. As crises de acumulación poden resolverse pola expansión do sistema a novas áreas ou poden paliarse por medio da intervención estatal, caso en que as crises de acumulación se traspoñen ó estado a xeito de “crise fiscal”<sup>11</sup> ou “crise de lexitimación”.<sup>12</sup> Os

<sup>10</sup> Véxase, por exemplo, J. Habermas, *The Theory of Communicative Action*, vol. 2, trans. T. McCarthy (Boston: Beacon press, 1987), 141-6.

<sup>11</sup> J. O'Connor, *The Fiscal Crisis of the State* (New York: St.Martin's Press, 1973)

problemas de xestión tanto da economía coma do estado poden defrontarse por medio da “colonización” dos recursos comunicativos do mundo da vida (e poderíamos pensar eiqú na crecente reificación da cultura ou das compensacións do estado do benestar que substitúen a condición de cidadán polo consumismo e mailo clientelismo a xeito de exemplos de tal colonización.) En todo caso, de resultas desta colonización dos recursos comunicativos, os efectos colaterais patolóxicos experimentáanse no mundo da vida dos suxeitos sociais ós que cada vez lles resulta máis difícil xear suficiente significado (racional) nun mundo que, para eles, está cada vez máis mediado polo diñeiro e o poder.

O capitalismo, para Habermas, xunto co poder coordinador do estado, ten o seu lugar en calidade dun dos “imperativos de sobrevivencia” necesarios para a democracia, mais debe terse sometido por medio das institucións democráticas se o poder comunicativo que tamén é requisito da democracia ten que se ver protexido da colonización. Segundo argúe Habermas, a tarefa é a de “erixir un dique democrático contra a usurpación colonizadora dos imperativos do sistema en áreas do mundo da vida.” Segundo Habermas, os problemas de patoloxía individual e social non son indicativos dun exceso de racionalidade (a represión ou dominación dos propios procesos de racionalización social), senón que indica unha dominación da lóxica dos sistemas de medios, que ten por resultado unha deficiencia do tipo adecuado de razón. O que eiqú cómpre é, precisamente, a “mobilización política e mailo uso da forza comunicativa de produción” nun equilibrio peculiar cos outros dous “recursos de control” (o diñeiro e mailo poder) de xeito tal que a primeira ten prioridade sobre os segundos.<sup>13</sup>

En contraste coa perspectiva da teoría dos sistemas equilibrados, Adorno considerou que a comunicación era pura distracción da capacidade de oí-lo que non pode ser comunicado: “Todo o que hoxe se chama comunicación é só o ruído que afoga o silencio do enfeitizado.”<sup>14</sup> Noutro texto dixo que, de resultas das presións totalizadoras do capitalismo, esta mesma “comunicación” é a adaptación do espírito á utilidade, co resultado de que o espírito convértese unha mercadería entre o resto delas; e o que hoxe se chama significado participa deste desastre” (AT 74). Adorno advirte contra a reificación ou fetichización do intercambio comunicativo de significado a xeito de representación adecuada do vínculo social. Non só se está a referir ó xeito en que a comunicación facilita a adaptación da xente ó sistema ou a como o intercambio libre de significados idénticos viu supli-la liberdade comunicativa; tamén está a re-teoriza-lo concepto crítico de ideoloxía, que so o capitalismo serodio xa nin sequera pode ser identificado a xeito de ideoloxía no senso en que a conciencia forzada ou “falsa” se distinguída da conciencia “vedadeira” na crítica da ideoloxía. A ideoloxía, para Adorno, xa non é independente a xeito de “aparencia” (*Schein*) socialmente necesaria, senón que máis ben se converteu, na forma de “comunicación” socialmente necesaria, no “cemento” (*Kitt*) social (ND 348, tradución modificada). Adorno non podía máis ca condenar isto, aínda que en xeral era incapaz de ver adecuadamente como é que a cultura popular podía ser xenuinamente liberadora ou traballar contra a operación reificadora porque a súa perspectiva tendeu a estar bloqueada por unha distinción excesiva entre a cultura “elevada” e a de “masas”. Sexa como for, o certo é que só tivo unha vaga sospeita do tipo de sociedade que estaba a piques de seguir á súa propia época, na que a posibilidade da resistencia ideolóxica mediada pola cultura popular ía facerse máis clara.

Porén, o resultado da miña introdución á crítica de Adorno á “comunicación” é suxerir que Habermas deixou (abofé que contra as súas intencións) que precisamente este “cemento” social da vinculación inmanente á coordinación social útil faga presión sobre a idea de acadar entendemento libre da “marcha forzada intelectual” da lóxica sistémica.<sup>15</sup> Baixo as presións cotiáns que requiren acordo ou consenso por mor da coordinación da acción produtiva socialmente útil, a fala normal convértese naquela que perpetúa “os negocios do mundo: describir, instar, contratar, etc. (PDM, 201; Habermas cita nestas palabras a Richard Ohmann en ton de aprobación no contexto dunha crítica a Derrida). É esta unha “facticidade” á que se lle permite entrar no cerne da orientación de Habermas cara a validez: “So a presión en favor de decisións apropiadas á práctica comunicativa da vida diaria, os participantes dependen de acordos que coordinan as súas accións” (PDM 198). Porén, a orientación cara a validez non debería ser xulgada en termos das construcións da coordinación socialmente útiles nin resentirse delas. As restricións racionais que Habermas quere identificar no seu concepto de uso da lingua parécense moito a estas restricións funcionais. A forza ética da acción comunicativa parece ser, logo, unha formulación filosófica que imita moi de preto as restricións e requerimentos da funcionalidade social ou as presións de coordinación socialmente útiles, presións que son requisito da existencia social so o capitalismo mais que poden non

<sup>12</sup> J. Habermas, *Legitimation Crisis* (Boston: Beacon Press, 1976); C. Offe, *Contradictions of the Welfare State* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1984) e Offe, *Disorganized Capitalism* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1985).

<sup>13</sup> J. Habermas, “Further Reflections on the Public Sphere,” trans. T. Bruger en C. J. Calhoun, ed., *Habermas and the Public Sphere* (Cambridge, Mass.: MIT Press 1992), 444-5.

<sup>14</sup> T. W. Adorno, *Negative Dialectics*, trans. E. B. Ashton (New York: Seabury Press, 1973), 348 (tradución modificada; ND).

<sup>15</sup> T. W. Adorno, *Hegel*, trans. S. W. Nichol森 (Cambridge, Mass.: MIT press, 1993), 141. A seguinte exposición crítica das presións da coordinación social na teoría de Habermas segue e amplía a crítica desenvolva por R. Coles, *Rethinking Generosity* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1997), cap. 3.

ser requisito para a socialidade humana moderna ou postmoderna de seu. En troques de aceptar isto, o que nos cómpre facer é abrir este tipo de funcionalidade á crítica.

A teoría de Habermas está predisposta a esta tendencia a imita-la funcionalidade da comunicación socialmente útil debido ó xeito en que fai o xiro lingüístico. A orientación cara a procura da verdade fundada en reclamacións de validez apóiase en logros cognitivos que se traducen en vínculos sociais. Os tipos de recoñecemento mutuo encarnados na afirmación popular das formas de vida compartidas han incluí-lo recoñecemento dos “mellores argumentos” que validan tales formas de vida. En todo caso, a forza argumentativa que informa a validación non pode esgotarse por medio de tal recoñecemento cognitivo. Por qué é que un pode afirmar unha forma de vida en particular en troques de outra é cousa que non pode permanecer no nivel cognitivo, mesmo se pode haber razóns para preferir unha a outra. Na acción vinculante social hai moito máis có momento cognitivo, porque as preferencias sempre conteñen elementos sensuais, afectivos e estéticos que resisten as explicacións racionais ou funcionais. As formas de afirmación e recoñecemento mutuo que representan e encaran as formas de vida compartidas non se poden subsumir en regras abstractas para a coordinación da acción comunicativa, porque conteñen formas estéticas, xestuais e afectivas indelebles que requiren unha forma diferente de resposta interpretativa. Cómpre ter unha resposta autorreflexiva a estes momentos estéticos e afectivos da comunicación que poidan aceptar o momento liberador. Amosaron ser capaces de xerar motivacións tanto pró totalitarismo coma prá democracia, formas que Adorno entendeu ben na súa análise das manipulacións da industria cultural.

Habermas, logo, fai excesiva énfase nas adscricións idénticas idealizadas do significado e maila consensualidade a expensas das moitas formas alternativas de comunicación que poden ter relevancia ética e política, pero tamén (cousa máis importante) a expensas dunha adecuada concepción do tipo de contexto comunicativo no que unha ética do discurso podería te-la esperanza de se realizar. Na súa obra recente sobre teoría política, Habermas é ben consciente de que as condicións de fondo moi específicas son requeridas por mor de que a teoría discursiva da democracia poida funcionar. Amais, fai un chamamento á consolidación dunha “cultura sociopolítica” na que sexan capaces de florece-las “formas de comunicación adecuadas á razón práctica”. A complexidade das comunicacións racionais na esfera pública requiren “unha cultura política de fondo que sexa igualitaria, desprovista dos privilexios educativos todos e plenamente intelectual.”<sup>16</sup> Aínda que o tipo de sociedade que demanda a democracia “só pode florecer nun mundo da vida xa racionalizado,”<sup>17</sup> este mundo da vida racionalizado ha reflecti-los efectos substantivos da dominación racional lograda pola propia fala, que segundo argumentei imita os requisitos de coordinación socialmente necesarios da modernidade moi de preto. O xesto cara a cultura política liberal intelectualizada que fai Habermas amósase impotente perante tales demandas. O poder vinculante racional da fala non ha ser, logo, dabondo para resisti-las forzas substantivas da instrumentalización e reificación que aínda se poden manifestar na forza dos argumentos.

Para fuxir destas limitacións, cómpre unha idea un tanto diferente do recoñecemento mutuo non restrinxido á racionalidade comunicativa da puramente exitosa auto-formación, interacción social e coordinación. A consecuencia disto, tamén se debe recupera-la idea dunha esfera pública máis extensiva e aberta na que as formas non cognitivas de comunicación poidan informa-lo entendemento. Adorno refírese ó ideal tirado de Hegel do “pensamento non argumentativo”<sup>18</sup> a xeito de cousa que é un antídoto contra a forza sistemática da comunicación. Isto ha requiren un tipo de contexto político-cultural un tanto diferente do que Habermas pensa que cómpre para mante-la ética do discurso.

Non é a falibilidade ou a natureza criticable de todo coñecemento o que é decisivo para concibi-lo tipo de actividade e contexto no que a forza do mellor argumento pode realiza-la súa declaración de ser unha forza non forzada. En troques diso, segundo Adorno, o decisivo é a natureza non-identica ou dialéctica da propia linguaxe. A visión intuitiva decepcionantemente simple de que o obxecto non se adecua ó concepto sen rememoración non resolve a cuestión que nomea. Ben sabía isto Adorno. Pois aínda que Hegel viu a necesidade do non idéntico para que existise a identidade e, inversamente, que “hai necesidade do concepto por mor de virar conscientes do non-conceptual, non-idéntico”<sup>19</sup>, a mención do non-idéntico tería que ter máis efecto e implicación ca simplemente a intuición cognitiva de que o non conceptual é agora o concepto do non idéntico. O punto de partida para unha teoría crítica da comunicación tería que ser esta visión intuitiva da natureza dialéctica da linguaxe, mais non debería ficar satisfeito con isto. A linguaxe, coma a arte, existe só por causa da súa natureza non idéntica e isto está vinculado co seu uso a xeito de comunicación. “En calidade de expresión da propia cousa, a linguaxe non é plenamente reducible á comunicación cos outros. Nin, sexa como for... é sinxelamente independente da comunicación...A linguaxe a xeito de expresión da cousa mesma e a liguaxe a xeito de comunicación

<sup>16</sup> J. Habermas, *Between Facts and Norms*, trans. W. Rehg (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1996), 489-90.

<sup>17</sup> *Ibid.*, 371.

<sup>18</sup> Adorno, *Hegel*, 141.

<sup>19</sup> *Ibid.*, 147.

están entretecidas. A habilidade para nomea-la materia que está a man desenvólvese so a compulsión de comunicala, e o elemento de coerción presérvase nela; inversamente, non podería comunicar nada que non tivese a súa propia intención, sen atender a outras consideracións.”<sup>20</sup> A resposta a esta comunicación contradictoria reclama unha aproximación dificultosa, abraiante e paradoxal que é capaz de manter ambos a dous momentos de tensión sen resolve-la tensión.

Naturalmente, para Adorno, a experiencia da arte pode informar tal tipo de aproximación á linguaxe e á comunicación, aínda que non substitúe a reflexión crítica, informada, que sempre require a interpretación conceptual. Adorno desexa preservar-la “condición enigmática” (*Rätselcharakter*) da arte a xeito de experiencia clave na contemplación reflexiva, e está claro que nesta experiencia hai moito máis do que se pode medir segundo as experiencias ou características asociadas cos valores cognitivos unilaterais da claridade e explicitude que Habermas enfatiza. Amais, é neste punto crucial onde se atopa a diferenza “paradigmática” máis importante entre Habermas e Adorno.<sup>21</sup> Gustaríame suxerir que, amais, a experiencia da condición enigmática ten que informa-lo uso público da razón (o que, seguindo a Habermas, chamamos a acción comunicativa).

Adorno pensa nas obras de arte como se fosen unha caste de *écriture*, mais son “xeroglíficos dos que se perdeu o código, perda que funciona no seu contido” (AT 124). É a esta natureza enigmática ou significado perdido ó que se fai apelación por mor de que sexa fonte dunha condición social xenuínamnte reconciliada. Aínda que non é apelación que se poida facer directamente ou expresar en lóxica simbólica convencional, o seu poder comunicativo está inspirado, en troques, polo desexo utópico de aboli-lo medo e mailo padecemento que son as experiencias máis elementais asociadas á dominación. O medo e o padecemento “falan” inequívocamente ó espírito: “*Weh spricht: vergeh!*”<sup>22</sup> Habermas confunde o roldar infinito do que el asocia coa dialéctica negativa cunha reclamación de validez práctica pero é, en troques, unha análise da condición do pensamento conceptual que se fai el mesmo consciente no contexto de dominación social.

Entón, dende opunto de vista de Adorno, o recoñecemento mutuo debería expresar e promover unha conciencia e apertura á non-identidade, unha receptividade á alteridade, porque é a relación coa non-identidade a que está universalmente presente a xeito de poder vinculante potencial en todo uso da linguaxe. Son realmente as consecuencias todas que se derivan de concibi-la linguaxe en termos dialécticos as que mellor permiten que a liberdade e autonomía dos individuos que se comunican xurdan alén das súas accións socialmente útiles. Entón, mantería eu que tal apertura ten importancia crucial para as condicións e procesos por medio dos que a xente se dota de leis “segundo as visións intuitivas que acadaron intersubxectivamente.”<sup>23</sup> A responsabilidade de Adorno cara a alteridade e o outro exprésase na súa teoría estética que reclama xustiza para a propia cognición. Habermas identifica a responsabilidade na oferta do acto de fala. Ningunha das dúas responsabilidades é, en principio, mutuamente exclusiva, e penso que poden interpretarse a xeito de complementarias na medida en que a instrumentalización da marcha forzada da comunicación socialmente útil se controle.

A igualdade que debe ser recoñecida filosoficamente por mor do fundamento non-idéntico de toda subxectividade acena cara a unha solidariedade substantiva, mais só e sempre negativamente. A apertura incitada pola percepción da non-identidade require conciencia da solidariedade alén da fala e comunicación por mor de reter o seu compromiso democrático. Tal experiencia é tamén necesaria para evita-lo sacrificio potencial de outros a maior gloria dunha estética particular ou dunha visión afectiva que desviaría o uso da razón da súa conciencia do outro e dos outros. Penso que a teoría da comunicación podería evocar tal dimensión se nos aproximamos á cultura e mailos produtos culturais dun xeito moito máis dialéctico e procurarmos admitir a “lembianza da natureza dentro do suxeito”<sup>24</sup> para devi-la forza non forzada dentro das nosas comunicacións.

---

<sup>20</sup> Idib., 105.

<sup>21</sup> Véxase Morris, *Rethinking the Communicative Turn*.

<sup>22</sup> Citando a Nietzsche; T. W. Adorno, *Negative Dialektik* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1966), 203.

<sup>23</sup> Habermas, *Between Facts and Norms*, 445-6.

<sup>24</sup> Horkheimer and Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, 32.